

RESEPSI PONDOK PESANTREN DI MADURA TERHADAP KITAB BERGENRE *NADZAM*

Oleh: Umar Bukhory

(Dosen Prodi Pendidikan Bahasa Arab Jurusan Tarbiyah STAIN Pamekasan)

Abstrak:

Salah satu komponen pondok pesantren adalah kitab klasik yang seringkali dikenal dengan sebutan kitab kuning. Selain bersifat naratif, banyak kitab kuning ditulis dalam genre nadzam (syair Arab) untuk memudahkan para pembelajarnya menghafal dan memahami isinya. Salah satunya yang terpanjang dan sangat populer di kalangan pondok pesantren tradisional adalah *Alfiyah*, karena terdiri dari seribu bait. Tulisan ini berkeinginan untuk menguraikan bagaimana pondok pesantren di Madura meresepsi berbagai kitab klasik yang berjenis nadzam tersebut.

Kata kunci:

Pondok Pesantren, Nadzam, Syair Arab

Pendahuluan

Perkembangan tradisi penggunaan syair Arab dalam sistem ritual masyarakat Madura secara historis tidak dapat dilepaskan dari sejarah awal mula masuknya Islam di Madura yang sedikit banyak terrepresentasi pada berdirinya pondok pesantren sebagai institusi pendidikan Islam tertua dan kebiasaan penggunaan syair berbahasa Madura dalam ekspresi seni masyarakat Madura itu sendiri.

Secara historis, syair Arab telah mencapai tingkat kemajuan yang signifikan sejak era pra-Islam (dalam konteks *al-Adab al-Jâhilî*).¹ Fakta bahwa

masyarakat Arab-Islam telah memiliki tradisi bersyair tampak bahwa pada masa awal Islam, pernah terjadi dialog antara Nâfi' bin al-Azraq untuk menguji kemampuan 'Abdullah ibn 'Abbâs di bidang Tafsir al-Qur'an.² Nâfi' bin al-Azraq bersama Najdah ibn 'Umayr dengan sengaja merancang beberapa pertanyaan yang meragukan fakta bahwa bahasa al-Qur'an adalah bahasa Arab *Fushâ*. 'Abdullah ibn 'Abbâs menjawab pertanyaan keduanya dengan

Lughah, (Kairo: Maktabah al-Khâniijî, 1999, cet. vi), h. 111; 'Abd al-Hamîd Mahmûd, Hasan H. Hasan dan 'Abd al-Mun'im al-Khafâjî, *al-Adab al-'Arabî Bayn al-Jâhiliyyah wal Islâm*, (Kairo: al-Mathba'ah al-Muniriyyah, 1955), h. 126-159.

²Proses terjadinya peristiwa tersebut, salah satunya diuraikan dalam 'Aisyah 'Abdurrahman Bint al-Syâthî, *al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân wa Masâil Ibn al-Azraq; Dirâsah Qur'âniyyah Lughawiyyah wa Bayâniyyah*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1984, cet. ii), h. 289-305.

¹Selengkapnya, bandingkan Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, Catherine Cobham (English Trans.), (London: Saqi Book, 1990), p. 13-34; 'Ali 'Abdul Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Mesir: Nahdlah Misr, 2004, cet. iii), h. 89-91; Ramadlân 'Abd. Al-Tawwâb, *Fushûl fî Fiqh al-*

bukti-bukti yang dikutip dari syair-syair Arab Jahiliyyah guna membuktikan bahwa kata-kata yang digugat/dipertanyakan benar-benar berasal dari bahasa Arab *Fushâ*.³ Fakta sejarah di atas membuktikan bahwa Islam dengan al-Qur'an sebagai kitab sucinya dapat dipahami dan ditafsirkan secara benar melalui peran syair-syair Arab klasik masa Jahiliyyah⁴ yang telah berkembang dengan pesat,⁵ terutama sejak tahun 200 SH (sebelum hijrah),⁶ atau 50 s/d 100 tahun sebelum Islam datang.⁷ Bahkan, syair Arab di era jahiliyyah dipandang sebagai hasil budaya yang

disakralkan oleh bangsa Arab⁸ dan memiliki karakteristik tipikal yang berbeda dengan syair yang ditulis pada masa setelahnya,⁹ baik karakteristik semantik (makna) maupun karakteristik stilistik (gaya bahasa).¹⁰ Lebih jauh lagi, proses saling mempengaruhi antara syair Arab sebagai budaya Arab dan ajaran Islam terus berlangsung, sehingga nyaris tidak dapat dipisahkan satu sama lain.¹¹

Adapun dalam tradisi masyarakat Madura, tradisi bersyair juga berkembang sejak lama, yang ditunjukkan dengan kekayaan tradisi lisan yang berbentuk syair dan kata-kata mutiara, atau yang biasa dikenal dengan istilah *parébasan* (peribahasa), *saloka* (Tamsil atau perumpamaan), *paparéghan* (sejenis gurindam), *syi'iran* (syair), *kéjhung* (kidung) dan beberapa istilah lainnya. Sedangkan karya sastra tulis yang bergenre puisi dan terkenal disukai masyarakat adalah puisi *macapat*, yang aturannya mirip dengan

³Sumber awal dari terjadinya dialog tersebut adalah edisi ke-36 dari *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an* karya al-Suyûthî yang dikutip oleh Dr. Ibrâhîm al-Sâmîrî dalam sebuah buku khusus berjudul *Suâlât Nâfi' ibn al-Azraq ilâ 'Abdillâh ibn 'Abbâs*. Uraian selengkapnya, periksa Ramadlân 'Abd. Al-Tawwâb, *Fushûl fî Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1999, cet. vi), h. 108-115.

⁴Kathleen Kuiper (Ed.), *Islamic Art, Literature and Culture*, (New York: Britannica Educational Publishing & Rosen Educational Services, 2010), p. 57-61.

⁵Dalam perspektif yang berbeda dengan pendahulunya, Thâhâ Husayn membahasnya dengan lengkap dalam *Fî al-Syi'r al-Jâhilî*, (Tûnis: Dâr al-Ma'ârif li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1926). Bandingkan dengan Abdullah El Tayyib, "Pre-Islamic Poetry" dalam AFL. Beeston et.al. (Eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature; Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, (New York: Cambridge University Press, 1983), h. 27-36; Muhsin J. Al-Musawi, *Arabic Poetry; Trajectories of Modernity and Tradition*, (New York: Routledge, 2006), p. 1-3.

⁶Mushthafâ Shâdiq al-Râfi'î, *Târîkh Âdâb al-'Arab; al-Juz al-Tsâlits*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1974), h. 17-21.

⁷Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Naqd al-'Aql al-'Arabî (1); Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989, cet. iv), h. 48-49.

⁸Muhammad Tawfiq Abû 'Alî, *al-Amtsâl al-'Arabiyyah wa al-'Ashr al-Jâhilî; Dirâsah Tahliliyyah*, (Beirut: Dâr al-Nafâis, 1988), h. 71. Bandingkan dengan Ahmad Hasan Zayyât, *Târîkh al-Adab al-'Arabî li al-Madâris al-Tsânawiyah wa al-'Âliyah*, (Kairo: Dâr Nahdlah Mishr, t.t.), h. 28-29.

⁹Hannâ al-Fâkhûrî, *al-Jâmi' fî Târîkh al-Adab al-'Arabî; al-Adab al-Qadîm*, (Beirut: Dâr al-Jayl, 1986), h. 129-163.

¹⁰Syawqî Dlayf, *Târîkh al-Adab al-'Arabî I; al-'Ashr al-Jâhilî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960, cet. xxii), h. 183-231.

¹¹Irfan Shahid, "Arabic Literature" dalam P.M. Holt et.al. (Eds.), *The Cambridge History of Islam; Vol. 2B, Islamic Society and Civilization*, (London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977), p. 657-668.

macapat Jawa,¹² dengan berbagai jenis dan macamnya.¹³ Dengan menggunakan pendekatan etik (*outsider approach*), Suripan Sadi Hutomo memetakan tiga periode kesusastraan Madura, yakni: a) karya sastra hingga tahun 1908, b) karya sastra dari tahun 1908 s/d 1945 dan c) karya sastra dari tahun 1945 s/d sekarang.¹⁴ Mien A. Rifa'i menyebutkan bahwa istilah-istilah tersebut menjadi semacam seni suara yang diperuntukkan bagi anak-anak maupun dewasa. Isinya bisa berhubungan dengan permainan, teka-teki, olok-olok jenaka, bahkan ada juga yang mengandung nasihat dan sistem nilai tertentu.¹⁵ D. Zawawi Imron juga menyebut *genre* sastra lisan Madura lama, seperti *Dungngeng* (Dongeng), *Lo' Alo'* (Sajak Kerapan Sapi tanpa lawan),

puisi mainan anak-anak dan puisi ritual.¹⁶

Sulayman Sadik menyebutkan bahwa hingga saat ini, tradisi pembacaan syair berbahasa Madura di tengah-tengah masyarakat tetap terus berlangsung, kendati intensitasnya semakin hari semakin menurun, karena faktor subordinasi bahasa daerah oleh bahasa nasional (atau bahkan bahasa internasional) dan kecenderungan generasi penuturnya yang berkembang dinamis. Misalnya, di desa Jambringin Proppo Pamekasan, masih ada tradisi Upacara Penghormatan kepada *Bhuju' Lir Saalir* pada setiap malam bulan purnama di bulan Rabi'ul Awwal dengan menyanyikan syair *Lir Saalir*. Sayangnya, syair tersebut tidak banyak dimengerti orang karena menggunakan bahasa Madura era pengarangnya, *Bhuju' Lir Saalir* (Abad ke-16 M), yang *notabene* sangat berbeda dengan bahasa Madura saat ini.¹⁷

Bahkan, dengan menggunakan teori konflik, Jamal D. Rahman memetakan polarisasi dikotomis masyarakat Madura (masyarakat pesantren dan non-pesantren) dalam mengekspresikan rasa seninya. Jika dalam tradisi sastra (tradisi lisan)

¹²Seperti (Kénanté atau Salangét, Pocong, Kasmaran, Méjil, Maskumambang, Pangkor, Sénom, Artaté dan Durma). Lihat IC. Sujarwadi, "Seni Macapat Madura" dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Madura IV; Kumpulan Makalah Lokakarya Penelitian Sosial Budaya Madura 1980*, (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi, 1980), h. 197. Bandingkan dengan Anis Aminoedin, "Folklore di Pulau Madura" dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Madura III; Kumpulan Makalah-makalah Seminar 1979*, (Malang: Proyek Penelitian Madura, 1980), h. 7-38.

¹³IC. Sujarwadi, "Seni Macapat Madura"..., h. 196-215

¹⁴Suripan Sadi Hutomo, "Wajah Kesusastraan Madura I-II", *Majalah BASIS*, Ed. Mei 1991 XL No. 5, h. 195-196.

¹⁵Mien A. Rifai, *Manusia Madura; Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), h. 59-60.

¹⁶D. Zawawi Imron, "Sastra Madura: Yang Hilang Belum Berganti", dalam Huub de Jonge (Ed.), *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi; Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*, (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 181-205.

¹⁷A. Sulayman Sadik, "Kearifan Lokal dalam Sastra Madura dan Aplikasinya Dalam Kehidupan Sehari-hari", *Jurnal OKARA*, vol. I, Tahun 6, Mei 2011, h. 99.

masyarakat pesantren dikenal dengan *genre Syi'ir*, maka dalam masyarakat non-pesantren terdapat *genre puisi, pantun dan mamaca*.¹⁸

Jika ditinjau dari sejarah awal berdirinya pondok pesantren di Madura, alangkah sulitnya menelusuri pondok pesantren tertua di pulau ini. Apalagi memang tidak ada satupun pondok pesantren yang mengklaim dirinyalah yang tertua. Di daerah Sumenep, pondok pesantren Annuqayah yang terletak di desa Guluk-guluk didirikan oleh KH. Moh. Syarqawi pada tahun 1887.¹⁹ Sedangkan di Pamekasan, pondok pesantren Banyu Anyar didirikan oleh KH. Itsbat bin Ishaq pada tahun 1787 M/ 1204 H.²⁰ Sebuah penelitian lain menyebutkan bahwa pondok pesantren tertua di Pamekasan adalah pondok pesantren *Bara' Léké* (yang diperkirakan berdiri pada abad ke-16 M) dan pondok pesantren Sumber Anyar yang didirikan tahun 1515 M.²¹

Van Bruinessen mencatat bahwa kitab-kitab klasik (baca: kitab kuning) yang diidentikkan dengan pesantren sebagai institusi pendidikan Islam tertua telah ada jauh sebelum pesantren berdiri. Kendati secara historis, pesantren baru berdiri di Indonesia pada abad ke-18 M, namun kitab-kitab klasik telah dipelajari orang sejak abad ke-16 M. Beberapa karya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dan Melayu di satu sisi dan di sisi lain, beberapa penulis Indonesia telah menulis kitab berbahasa Arab dengan gaya dan isi yang mirip dengan kitab-kitab ortodoks.²² Salah satu gaya penulisan kitab klasik tersebut²³ menggunakan model *mandzûm*, yakni ditulis dalam bentuk sajak-sajak berirama (*nadzam*) agar gampang dihafal. Kitab terpanjang berbentuk sajak adalah *Alfiyah* Ibnu Malik (karena terdiri dari seribu bait), yang telah dihafal oleh satu generasi santri ke generasi yang lain. Bahkan, pada beberapa pesantren tradisional di Jawa Timur, karya-karya tersebut dibaca sedemikian rupa dan diiringi alunan rebana dan tepuk tangan serta berkembang menjadi bentuk kesenian muslim yang tipikal.²⁴

¹⁸Selengkapnya, baca Jamal D. Rahman, "Islam, Madura dan Kesenian; Pengalaman dan Kesan Pribadi" (Makalah dipresentasikan pada Kongres Kebudayaan Madura di Sumenep, 9-11 Maret 2007). Bandingkan dengan Hélène Bouvier, *Lèbur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, (Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2002), h. 158-163.

¹⁹http://id.wikipedia.org/wiki/Pondok_Pesantren_An-Nuqayah yang diunduh tgl. 18 September 2011. Lihat juga http://berita-annuqayah.blogspot.com/2008/10/profil-annuqayah_14.html yang diunduh tgl. 18 September 2011.

²⁰www.alkhoirot.net yang diunduh tgl. 18 September 2011.

²¹Mohammad Kosim, et.al., *Pondok Pesantren di Pamekasan (Pertumbuhan dan*

Perkembangan), (Pamekasan: P3M STAIN Pamekasan, 2002), h. 8-11.

²²Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999, cet. iii), h. 27.

²³Van Bruinessen menggunakan kalimat "kebanyakan buku-buku teks dasar"

²⁴*Ibid.*, h. 141-142; Bandingkan dengan Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 11.

Sebagai salah satu bagian dari peradaban Arab, syair Arab tidak dapat dipahami hanya sebagai produk budaya Arab saja. Bagi orang Madura, syair Arab dipandang sebagai bagian dari keberagaman (baca: keberislaman) mereka, dan tetap mengandung sakralitas ritual dalam membacanya sekaligus menjadi media ekspresi berkesenian yang Islami. Melalui terjemahan ke dalam bahasa yang lebih tua, yakni bahasa Melayu dan Jawa,²⁵ syair Arab bagi bahasa Madura menjadi fenomena yang serupa dengan sejauh mana bangsa-bangsa non-Arab lain yang menjadikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu keislaman sebagai bahasanya sendiri. Secara spesifik, Al-Faruqi menyebutkan:

"Sekarang, siapa saja di dunia Melayu, atau di dunia Zulu, yang ribuan mil jauhnya dari Arabia, empat belas abad jauhnya dari masa Nabi, dan tak terhitung jauhnya dari karakteristik etnik Arab, dapat memahami bahasa Arab al-Qur'an persis seperti pemahaman Nabi dan orang sezamannya."²⁶

Karena itu, tulisan ini berkeinginan untuk melihat lebih jauh, bagaimana kedudukan syair Arab bagi masyarakat pesantren di kawasan Madura bagian Timur, termasuk bagaimana resepsi mereka sebagai masyarakat yang berbudaya non-Arab

dalam konteks keberislaman pesantren yang khas dan tipikal.

Resepsi Atas Karya Sastra (Perspektif Teoretik)

Hubungan antara sastra dan masyarakat menurut Wellek dan Warren dapat dipetakan menjadi tiga, antara lain: a) sosiologi pengarang, profesi pengarang dan institusi sastra (*the world of author*). Persoalan yang terkait dengan hal tersebut adalah dasar ekonomi produksi sastra, latar belakang sosial, status dan ideologi pengarang yang tampak pada berbagai kegiatannya di luar karya sastra (Kecenderungan ini terdapat pada aliran Romantik dan abad ke-19 M); b) isi karya sastra, tujuan dan hal-hal lain yang secara sosial tersirat dalam karya tersebut (Kecenderungan ini ada pada aliran *New Criticism*); c) persoalan pembaca dan dampak sosial karya sastra, yakni sejauh mana sastra ditentukan dan tergantung pada latar sosial, perubahan dan perkembangannya.²⁷ Pada bagian ketiga, teori resepsi estetis muncul dan berkembang. Relevansi teoretiknya mencakup pembalikan fundamental dari legitimasi penulis sebagai pencipta pertama kepada penerimaan pembaca sebagai pencipta kedua, sekaligus pergeseran pemahaman dari pembaca

²⁵Ismail Hamid, *Kesusastraan Indonesia Lama Bercorak Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1989), h. 147-149.

²⁶Ismail Raji & Louis Lamy' al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam; Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, Ilyas Hasan (terj.), (Bandung: Mizan, 1998), h. 377.

²⁷Rene Wellek dan Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, Melani Budianta (terj.), (Jakarta: Gramedia, 1995, cet. iv), h. 111-112. Lihat juga Terry Eagleton, *Teori Sastra; Sebuah Pengantar Komprehensif (Edisi Terbaru)*, Harfiah Widyawati & Evi Setyarini (terj.), (Yogyakarta & Bandung: Jalasutra, 2007, cet. ii), h. 105.

individual ke pembaca transindividual, atau dari subyek tunggal ke subyek kolektif.²⁸

Bersama semiotika dan interteks, estetika resepsi berkembang pada era post-strukturalisme. Bahkan, ada yang menyebut bahwa teori estetika resepsi lahir sebagai penentangan terhadap positivisme.²⁹ Ia memiliki akar sejarah yang panjang, karena telah dibicarakan oleh Aristoteles (dalam *Poetica*) dan Horatius (dalam *Ars Poetica*).³⁰ Robert C. Holub menyebutkan lima tradisi yang berpengaruh besar pada perkembangan teori resepsi, yakni: a) Formalisme Rusia, b) Strukturalisme Praha (J. Mukarovsky & F. Vodicka), c) Fenomenologi Roman Ingarden, d) Hermeneutika Hans-Georg Gadamer, dan e) Sosiologi Sastra. Resepsi sastra menjadi dominan sejak tahun 70-an, karena beberapa pertimbangan, antara

lain: a) solusi mengatasi strukturalisme yang hanya memperhatikan unsur-unsur dalam karya sastra; dan b) lahirnya empat jenis kesadaran, berupa kesadaran revitalisasi nilai kemanusiaan dalam konteks humanisme universal, kesadaran bahwa nilai karya sastra hanya dapat dikembangkan dengan kompetensi pembacanya, kesadaran bahwa keabadian karya seni disebabkan oleh pembaca serta kesadaran bahwa makna terkandung dalam hubungan ambiguitas antara karya sastra dan pembacanya.³¹

Secara etimologis, resepsi berasal dari kata *recipere* (B. Latin), atau *reception* (B. Inggris) yang berarti penerimaan atau penyambutan pembaca. Secara luas, resepsi diartikan sebagai pengolahan dan cara-cara pemberian makna terhadap teks serta memberikan respon pembaca terhadap teks tersebut, baik pembaca dalam proses sejarah maupun dalam periode tertentu.³² Teori resepsi juga diartikan sebagai penerimaan, penyambutan, tanggapan, reaksi dan sikap pembaca terhadap karya sastra.³³ Penerimaan tersebut menjadi kontribusi pembaca

²⁸Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies; Representasi Fiksi dan Fakta*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, cet. ii), h. 206. Dalam konteks resepsi sastra Arab dari pengaruh kritik sastra Barat, lihat Muhammad Walad Bû'alfbah, *al-Naqd al-Gharbî wa al-Naqd al-'Arabî*, (Kairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Tsaqâfah, 2002), h. 50-54.

²⁹Miriam Leonard, "History and Theory: Moses, Monotheism and Historiography" dalam Lorna Hardwick and Christopher Stray (Eds.), *A Companion to the Classical Reception*, (Malden, Oxford & Victoria: Blackwell Publishing, 2008), p. 208.

³⁰Robert C. Holub, *Nadhariyyah al-Istiqbâl; Muqaddimah Naqdiyyah*, Ra'd 'Abdul Jalîl Jawâd (terj.), (Suriah: Dâr al-Hiwâr li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992), h. 25-68; A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra; Pengantar Teori Sastra*, (Jakarta: Pustaka Jaya & Girimukti Pasaka, 1988, cet. ii), h. 120-123 & 183; Jan van Luxemburg et.al., *Pengantar Ilmu Sastra*, Dick Hartoko (terj.), (Jakarta: Gramedia, 1992, cet. iv), h. 77-78.

³¹Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra; dari Strukturalisme hingga Post-Strukturalisme, Perspektif Wacana Naratif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 163-164 & 166.

³²Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra...*, h. 165 & 167. Lihat juga Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra; Epistemologi, Model, Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Pustaka Widyatama, 2004, cet. ii), h. 118

³³Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies...*, h. 203.

yang penting bagi arah penelitian ilmu Sastra, yang bertujuan mencari makna, modalitas dan hasil pertemuan antara karya dan pembacanya, melalui berbagai aspek dan cara.³⁴ Maka, berdasarkan zaman pembacanya, resepsi dibagi menjadi dua model, yakni: a) resepsi sinkronik dan b) resepsi diakronik. Pada resepsi sinkronik, tanggapan terhadap karya diteliti pada pembaca yang sezaman, sedangkan resepsi diakronik, memandang tanggapan pembaca sepanjang sejarah dari karya sastra.³⁵

Peran pembaca dalam pemaknaan karya sastra dipandang sangat penting dalam teori ini. Ada implikasi estetis dalam hubungan antara karya sastra dan pembacanya. Implikasi tersebut muncul, karena pembaca dipandang telah memiliki pengetahuan dan pengalaman yang membekalinya pada saat proses pembacaan. Dari situ kemudian, muncullah proses konkretisasi. Kedua modalitas tersebut (atau disebut “pra-anggapan” dalam hermeneutika Gadamer) menentukan arah pembacaan, atau dalam istilah Jauss dapat membangun horizon harapan pembaca. Horizon pembaca inilah yang senantiasa dikecewakan dengan adanya inovasi-inovasi pengarang, sehingga mengakibatkan

munculnya ketegangan. Dengan demikian, horizon harapan yang dimaksud senantiasa bergerak dinamis, dan -menurut Pradopo, senantiasa-berdasarkan tiga kriteria: a) norma-norma yang terpancar dari teks-teks yang telah dibaca pembaca, b) pengalaman dan pengetahuan pembaca atas semua teks yang telah dibaca sebelumnya, dan c) pertentangan antara fiksi dan kenyataan, berupa kemampuan pembaca dalam memahami teks baru, berupa horizon “sempit” dalam internal karya sastra maupun horizon “luas” yang bersumber dari pengetahuan pembaca tentang kehidupan.³⁶

Apalagi, Iser menyebutkan bahwa teks sastra berbeda dengan teks yang mengandung obyek nyata tertentu, karena mengandung wilayah ketidakpastian (*indeterminacy areas*), atau ada yang menyebutnya dengan istilah “ruang kosong”. Wilayah ini bersifat terbuka dan mengharuskan pembaca mengisinya, karena sifatnya yang memiliki banyak kemungkinan penafsiran (*poly-interpretability*).³⁷ Wilayah yang “tak pasti” tersebut

³⁴Warning, sebagaimana dikutip dari Umar Junus, *Resepsi Sastra; Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 29.

³⁵Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra...*, h. 165 & 167. Lihat juga Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra...*, h. 118

³⁶Sangidu, *Penelitian Sastra: Pendekatan, Teori, Metode, Teknik dan Kiat*, (Yogyakarta: Seksi Penerbitan Sastra Asia Barat FIB UGM, 2007, cet. iii), h. 20-21. Bandingkan dengan Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies...*, h. 207.

³⁷Sangidu, *Penelitian Sastra...*, h. 21. Lihat juga Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra...*, h. 168-169. Tentang bagaimana kontribusi Jauss dan Iser dalam mengembangkan pendekatan ini, baca Patrick Colm Hogan, *Philosophical Approaches to the Study of Literature*, (USA: University Press of Florida, 2000), p. 141-144.

membutuhkan konkretisasi sebagai suatu sikap estetik (termasuk juga penilaiannya) dan rekonstruksi sebagai upaya pengobyektifan tema.³⁸ Untuk itu, rekonstruksi menurut Vodicka dapat menganalisa penerimaan karya sastra terkait hal-hal, antara lain: a) rekonstruksi karya sastra dan kompleksitas anggapan tentang sastra pada suatu masa, b) rekonstruksi sastra (misalnya kelompok karya) suatu masa yang biasa menjadi obyek penilaian dan lukisan tentang hirarki dan urutan nilai sastra, c) studi tentang konkretisasi karya sastra, baik yang sezaman (sinkronik) dan antar zaman (diakronik), dan d) studi tentang keluasan pengaruh/kesan dari suatu karya ke dalam lapangan sastra atau non-sastra.³⁹

Sedangkan pembaca dalam pandangan Segers mengandung beragam makna. Salah satunya adalah pembaca nyata (*real reader*) yang secara fisik langsung terlibat dalam proses pembacaan. Pada kelompok ini, ada -setidaknya- dua kelompok besar, yakni pembaca peneliti dan pembaca umum. Resepsi kelompok pertama dapat berupa reaksi atau tanggapan terhadap karya yang dipahami dan berdiri dalam proses pembacaan, sedangkan kelompok kedua berdiri di luar proses pembacaan. Kedua jenis

tanggapan tersebut dapat diteliti melalui penelitian eksperimental.⁴⁰

Ada tiga metode, terkait sambutan suatu teks terhadap teks lain. *Pertama*, metode eksperimental, yaitu metode penyajian teks tertentu kepada pembaca, baik secara individu maupun kelompok untuk meminta tanggapan. Model ini dilaksanakan dengan pengajuan daftar pertanyaan yang telah disiapkan dan jawabannya dapat dianalisis secara kuantitatif maupun kualitatif. *Kedua*, metode kritik teks, dengan merunut perkembangan tanggapan pembaca melalui tulisan, kritik, komentar, analisis maupun hasil-hasil penelitian. *Ketiga*, metode intertekstual, yakni metode yang melacak sambutan melalui teks lain yang datang belakangan.⁴¹ Hal ini dapat dilihat melalui penyalinan, penyaduran, penerjemahan dan lain sebagainya.⁴²

⁴⁰Selain "pembaca nyata", teori resepsi juga memperkenalkan istilah pembaca implisit (*intended reader* ala Wolf), pembaca berpengalaman (*super reader* ala Riffaterre) dan pembaca yang berkompeten (*informed reader* ala Fish). Baca Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra...*, h. 125-126. Bandingkan dengan Raman Selden, *Panduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996, cet. iv), h. 117-134.

⁴¹Dalam konteks sastra Arab, teori interteks dapat dibaca dalam Ahmad Za'bi, *Al-Tanâshsh; Nadhariyyan wa Tathbîqiyyan, Muqaddimah Nadhariyyah Ma'a Dirâsah Tathbîqiyyah li al-Tanâshsh fi Riwayah "Ru'yâ" li Hâsyim Gharâyibah wa Qashîdah "Râyah al-Qalb" Li Ibrâhîm Nashrullâh*, ('Ammân: Muassasah Amûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 2000).

⁴²Sangidu, *Penelitian Sastra...*, h. 22-23. Lihat juga A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra; Pengantar Teori Sastra*, (Jakarta: Pustaka Jaya & Girimukti Pasaka, 1988, cet. ii), h. 208-218. Bandingkan dengan Suroso et.al., *Kritik Sastra*;

³⁸Sebagaimana paradigma yang ditawarkan Ingarden dan Vodicka.

³⁹Umar Junus, *Resepsi Sastra...*, h. 29-31.

Selain itu, ada tiga pertimbangan penting lain yang harus diperhatikan dalam penelitian resepsi sastra, yakni: a) perhatian pada nilai informasi suatu teks, sehingga seberapa jauh teks memberikan informasi kepada pembaca, bergantung pada penguasaan pembaca atas kode-kode yang digunakan teks tersebut; b) Kode sastra yang seringkali berposisi di atas kode linguistik. Kode ini bersifat abstrak, sehingga karenanya, membutuhkan penafsiran yang jeli dan merupakan konstruksi pemikiran yang diterima dalam tradisi kultural tertentu. Bahkan, setiap teks dibangun berdasarkan pemahaman pembaca potensialnya dan setiap karya menyusun kode dalam dirinya sendiri ("pembaca tersirat" menurut Iser)⁴³; c) ladang strategis bagi penelitian eksperimental, karena memiliki konteks pembaca. Maka pendekatan resepsi dapat menggunakan model penelitian fenomenologis, etnografis atau paradigma penelitian sosial budaya lainnya.⁴⁴

Dalam penelitian resepsi, peneliti dapat melakukan dua hal, yaitu: menanyakan langsung reaksi pembaca terhadap teks, atau menyelidiki resepsi pembaca melalui lahirnya teks-teks baru yang sejenis. Kemungkinan pertama dapat dilakukan melalui penyelidikan eksperimental dan model survey, sedangkan yang kedua, menarik bidang filologi dan sastra bandingan, karena

mencari transformasi teks sastra dari waktu ke waktu. Proses kerjanya juga setidaknya melalui dua langkah, yaitu: menyajikan karya sastra kepada pembaca perorangan maupun kelompok dan meminta pembaca menginterpretasikan karya sastra. Pada proses pertama, pembaca diberikan pertanyaan lisan atau tertulis tentang kesan dan penerimaan. Jika jawaban dapat ditabulasikan, maka angket dapat digunakan (kuantitatif). Jika metode wawancara yang digunakan, maka jawabannya dapat dianalisis secara kualitatif. Adapun pada proses kedua, interpretasi pembaca dapat dianalisis secara kualitatif.⁴⁵

Lowenthal memandang bahwa bentuk penerimaan pembaca terhadap sebuah karya setidaknya secara garis besar ada dua model, yakni penerimaan aktif dan pasif. Penerimaan aktif dapat bersifat positif maupun negatif. Sedangkan penerimaan pasif biasanya hanya memandang karya yang populer pada masa-masa tertentu. Dia juga menambahkan kritiknya bahwa pendekatan ini kurang memiliki perhatian terhadap karya, karena terfokus pada tanggapan pembaca, sedangkan karya ada pada posisi perifer. Apalagi, tujuan Lowenthal hanyalah ingin mengetahui pendapat publik tentang sebuah karya pada masa tertentu saja (sinkronik).⁴⁶

Teori, Metodologi dan Aplikasi, (Yogyakarta: Elamtera Publishing, 2009), h. 112-115.

⁴³Terry Eagleton, *Teori Sastra...*, h. 119.

⁴⁴Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra...*, h. 118-120 & 126.

⁴⁵Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra...*, h. 118-120 & 126.

⁴⁶Umar Junus, *Sosiologi Sastra; Persoalan Teori dan Metode*, (Kuala Lumpur:

Komponen Dasar dan Filosofi Pendidikan Pondok Pesantren

Pesantren menurut Zamakhsyari Dhofier minimal terdiri dari lima unsur pokok, yakni: kiyai, santri, pondok, masjid dan kitab klasik (atau lebih dikenal dengan istilah kitab kuning).⁴⁷ Berbeda dengan Dhofier, Saridjo menyebutkan bahwa unsur pokok pesantren hanya tiga, yakni: a) kiyai (sebagai pendidikan dan pengajar), b) santri (yang belajar) dan c) masjid (sebagai tempat belajar).⁴⁸ Selain itu, keunikan pola hidup pesantren dan posisinya sebagai sub-kultur, membuat Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menyebutkan tiga elemen utama pembentuk pesantren, yakni: a) kepemimpinan pesantren yang mandiri, b) kitab-kitab yang menjadi rujukan umum dan berlangsung dari masa ke masa, dan c) sistem nilai yang digunakan di lingkungan pesantren.⁴⁹ Sedikit berbeda dengan pendahulunya, Mohammad Tidjani Djauhari menyebutkan enam komponen dasar

pesantren, yakni: a) kiyai yang ikhlas, disegani dan dihormati sebagai panutan seluruh santri, b) santri yang mukim di dalam pondok, serta percaya dan taat sepenuhnya pada kiyai atau pembantunya, c) jiwa dan tradisi kepesantrenan yang bersumber dari ajaran Islam dan mendasari segenap kegiatan sehari-hari, d) pendidikan dan pengajaran yang mengarah pada terciptanya insan mukmin yang shalih dan bertaqwa, e) masjid/mushalla sebagai tempat kegiatan santri dan pondok sebagai tempat mukim mereka, dan f) dukungan masyarakat, karena pesantren berdiri atas inisiatif masyarakat, dikelola bersama dan untuk kepentingan masyarakat.⁵⁰ Komponen terakhir membuat pondok pesantren senantiasa bersikap kooperatif dengan dunia luar, terutama masyarakat yang tinggal di sekitar pesantren.

Banyak kalangan memandang bahwa pondok pesantren identik dengan institusi pendidikan yang cenderung eksklusif, ketinggalan zaman, sangat tergantung pada kharisma kiyai dan - bahkan- ada yang menyebutnya sebagai "ladang" persemaian bibit radikalisme Islam. Pandangan tersebut sama sekali jauh dari kebenaran, jika sistem pendidikan kepesantrenan yang diinginkan secara filosofis dihubungkan dengan pandangan-pandangan KH. Imam Zarkasyi, salah seorang pendiri

Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia, 1986), h. 18-19.

⁴⁷Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1996, cet. vi), h. 44-60.

⁴⁸Haidar Putra Daulay menjelaskan kelima unsur pokok tersebut dalam *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2009, cet. ii), h. 22 & 62-65.

⁴⁹Nilai utama yang menjadi ciri tipikal sub-kultur pesantren sangat dipengaruhi oleh tradisi fiqh dan tasawwuf yang dominan dan diamalkan dalam bentuk amalan utama (*fadlâil al-a'mâl*). Lihat Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Sub Kultur" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), h. 39-60.

⁵⁰Mohammad Tidjani Djauhari, *Masa Depan Pesantren; Agenda yang Belum Terselesaikan*, (Jakarta: Taj Publishing, 2008), h. 27-28.

Pondok Modern Gontor Ponorogo. Dengan menolak pemaknaan a la Snock Hourgronje yang hanya menyentuh kulit luarnya saja, KH. Imam Zarkasyi menyebutkan bahwa isi pokok pendidikan kepesantrenan adalah pendidikan mental dan karakter bagi para santri sebagai kader muballigh dan pemimpin umat di berbagai bidang kehidupan, satu tujuan pendidikan yang mengalami revitalisasi dan banyak didengung-dengungkan orang saat ini, kendati kemudian, banyak orang melupakan jasa besar dan kontribusi pesantren terhadap perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Melalui Falsafah Panca Jiwa Pondok Pesantren, KH. Imam Zarkasyi menyebutkan prinsip jiwa bebas di bagian terakhir dari beragam spirit yang harus ada di dalam pondok pesantren. Selain itu, pendidikan pesantren juga harus dijiwai oleh prinsip keikhlasan, kesederhanaan, berdikari dan ukhuwah diniyah.⁵¹ Dalam bahasa yang sedikit berbeda, Hasbullah menyebutkan bahwa sistem pondok pesantren menjunjung tinggi nilai-nilai kesederhanaan, idealisme, persaudaraan, persamaan, rasa percaya diri dan keberanian hidup.⁵²

Pembangunan karakter (*character building*) yang menjadi tujuan utama pendidikan Islam dan seringkali

menjadi persoalan serius di kalangan institusi pendidikan umum tidaklah menjadi problem besar di pesantren, karena sistem nilai dan moralitas yang luhur telah langsung diterapkan oleh kiyai dan santri dalam praktik keseharian. Pembangunan karakter (*character building*) yang menjadi misi esensial pendidikan Islam menuju pemahaman agama dan kesadaran imani terbukti telah terejawantahkan dengan baik di dunia pesantren.⁵³ Fakta tersebut juga menjawab bahwa kendati pesantren identik dengan sistem pendidikan tradisional yang -konon katanya- terbelakang, namun di sisi lain, ada upaya untuk melakukan transformasi ke depan menuju gerbang rasionalitas dan kemajuan, dengan tanpa meninggalkan prinsip tradisionalnya, yakni prinsip *al-Muhâfadhah ‘alal Qadîm al-Shâlih wal Akhdz bil Jadîd al-Ashlah* (Melestarikan hal lama yang baik dan mengadopsi hal baru yang lebih baik).⁵⁴

Sebagai lembaga pendidikan Islam yang tertua di Indonesia,⁵⁵

⁵³Nurhayati Djasas, *Dinamika Pendidikan Islam di Indonesia Pascakemerdekaan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), halaman kover belakang.

⁵⁴Azyumardi Azra, "Pesantren; Kontinuitas dan Perubahan", pengantar buku Nurcholish Majid, *Bilik-bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina & Dian Rakyat, tt.), h. xv-xvii. Tulisan yang sama juga terdapat dalam Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002, cet. iv), h. 95-110.

⁵⁵Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam DEPAG RI, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah; Pertumbuhan dan*

⁵¹Tim Penyusun, *KH. Imam Zarkasyi; Dari Gontor Merintis Pesantren Modern*, (Ponorogo: Gontor Press, 1996), h. 427-429.

⁵²Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia; Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, cet. ii), h. 141.

RESEPSI PONDOK PESANTREN DI MADURA TERHADAP KITAB BERGENRE NADZAM

Umar Bukhory

pesantren terbukti mampu melakukan transmisi ilmu keislaman di tengah-tengah masyarakat. Di dalam statistik Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren (Dir. PD-Pontren) Kementerian Agama RI, hingga tahun 2009, jumlah pesantren yang ada di Indonesia adalah 21.521 lembaga.⁵⁶ Berdasarkan tipologinya, jumlah tersebut terbagi dalam tabel berikut:

No.	Tipe Pesantren	Jumlah	%
1.	Salafiyah	8.001	37 %
2.	Ashriyah	3.881	18 %
3.	Kombinasi	9.639	45 %
Jumlah Total		21.521	100 %

Dengan jumlah yang sangat besar itu, peran pesantren dan - terutama- alumninya tidak dapat diabaikan dalam mencapai tujuan pendidikan secara nasional. Keberadaan pesantren yang menjadi penerus tradisi peradaban Melayu Nusantara memiliki dasar pandangan yang mudah berpadu dengan modernitas. Zamakhsyari Dhofier menyebutkan 70% pesantren telah mengembangkan pendirian sekolah-sekolah dan sebagian di antaranya memiliki perguruan tinggi modern. Sedangkan 30% di antaranya mengkhususkan diri pada pendidikan agama dan kajian kitab klasik guna menyeimbangkan perpaduan klasik-

modern dalam pembangunan bangsa Indonesia.⁵⁷

Hampir dapat dipastikan, para pengkaji pesantren akan menemukan kesulitan dalam merumuskan tipologi pendidikan pesantren di Indonesia sejak awal kelahirannya, karena masing-masing pesantren mencerminkan keunikan (*the uniqueness*) yang tipikal dan berbeda satu sama lain. Secara sederhana, dapat penulis sebutkan, misalnya: Mastuhu [1989] (Pesantren NU dan Muhammadiyah), Zamakhsyari Dhofier [1980] (Pesantren *Salaf* dan *Khalaf*), M. Dawam Rahardjo [1995] (Pesantren Induk dan Anak), atau tipologi yang dirumuskan Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren (*Salaf*, *Ashri* dan Gabungan).⁵⁸ Selain itu, pola interaksi antara unsur dalam pesantren pun ikut juga menentukan tipologi pesantren.⁵⁹

Mahmud Yunus menyebutkan bahwa pada era Sultan Agung, pesantren telah terbagi menjadi beberapa tingkatan, antara lain: *Pertama*, Tingkatan Pengajian al-Qur'an di desa, dengan materi pelajaran mencakup huruf *hijâiyyah*, baca al-Qur'an, *barzanji*, rukun Islam dan Iman.

⁵⁷Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), h. 25-26 & 65-66.

⁵⁸Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam DEPAG RI, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah...*, h. 29-31.

⁵⁹Seperti lima pola pesantren yang ditawarkan oleh Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2009, cet. ii), h. 65-68.

Perkembangannya, (Jakarta: DEPAG RI, 2003), h. 7.

⁵⁶Sumber:

<http://pendis.depag.go.id/file/dokumen/bukusaku.pdf> diunduh tanggal 5 Mei 2010.

Kedua, Tingkatan Pengajian Kitab, yang diikuti oleh santri yang telah *khatam* al-Qur'an dan bertempat di serambi masjid. Materinya antara lain *Matan Taqrib* dan *Bidâyah al-Hidâyah* karya al-Ghazali. *Ketiga*, Tingkatan Pesantren Besar, yang didirikan di kabupaten, dengan kitab-kitab besar berbahasa Arab yang diterjemahkan ke dalam bahasa Daerah. *Keempat*, Pondok pesantren tingkat keahlian (*takhasus*) yang mempelajari satu cabang ilmu secara mendalam.⁶⁰

Kedudukan Syair Arab dalam Keberagamaan (Keberislaman) Masyarakat Madura

Madura adalah pulau di bagian utara provinsi Jawa Timur dengan batas astronomis sebagai berikut: a) Utara: 6,45° LS, b) Selatan: 7,15° LS, c) Timur: 114, 05° BT, dan d) Barat 112,15° BT, serta memiliki luas 547.514 ha pada bagian daratannya. Tanahnya rata-rata kering dan berkapur, sehingga sangat tergantung pada turunnya hujan.

Sistem nilai dan ajaran Islam telah menjadi bagian dari identitas kemaduraan. Selain dibuktikan dengan fakta bahwa hampir seluruh Madura adalah pemeluk Islam,⁶¹ sistem nilai dan ajaran Islam juga menjadi jiwa dalam kehidupan orang Madura, meresap ke

dalam akar budayanya dan menjadi pedoman hidup sehari-hari. Salah satu buktinya tampak dalam falsafah *Buppa' Babu' Guru Rato* dalam tradisi Madura yang mencerminkan hirarki penghormatan yang dimulai dari Ibu, Bapak, Guru ('Ulama/Kiyai)⁶² dan Raja (Pemerintah),⁶³ atau tampak juga dalam filosofi *abhantal syahadat, asapo' iman, apajung Allah*, yang berarti berbantalkan syahadat, berselimut iman dan berpayung Allah.⁶⁴ Kedua falsafah tersebut menjadi cermin dari penjiwaan orang Madura terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam. Maka, adalah aneh, jika di Madura terdapat seseorang yang memeluk agama selain Islam, kecuali jika yang bersangkutan adalah keturunan (peranakan) Cina yang *notabene* memeluk agama katolik, kristen, hindu atau budha.

Ada pula yang menyatakan bahwa keberislaman orang Madura sampai pada tingkatan fanatik.⁶⁵ Fanatisme tersebut tampak dalam planologi tradisional tempat tinggal

⁶²Tentang bagaimana status sosial kiyai bagi orang Madura, baca Sunyoto Usman, "Citra Status Sosial Kiyai; Studi Kasus di Palenga'an, Madura" dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Madura V; Kumpulan Makalah Lokakarya Penelitian Sosial Budaya Madura*, (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi, 1980), h. 232-242.

⁶³Mien Ahmad Rifai, *Lintasan Sejarah Madura*, (Surabaya: Yayasan Lebbur Legga, 1993), h. 26.

⁶⁴Mohammad Tidjani Jauhari, *Membangun Madura*, (Jakarta: Taj Publishing, 2008), h. 83-88.

⁶⁵Muh. Syamsuddin, "Seksualitas dalam Kehidupan Kaum Blater", *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. xvi, No. 3, September-Desember 2007.

⁶⁰Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren*, h. 21-22.

⁶¹Sebagian besar menganut madzhab *Ahli Sunnah wal Jama'ah* dan sebagian kecil menganut pergerakan Muhammadiyah. Baca Zein M. Wiryoprawiro, *Arsitektur Tradisional Madura Sumenep Dengan Pendekatan Historis-Deskriptif*, (Surabaya: Lab. Arsitektur Tradisional FTSP ITS, 1986), h. 3-10.

orang Madura, yang terkenal dengan filosofi *taneyan lanjhang* (secara harfiah, bermakna halaman panjang), yang menempatkan *kobhung* (semacam musholla pribadi)⁶⁶ sebagai salah satu bangunan yang wajib ada dan terletak di bagian barat, kendati tidak jauh dari tempat tinggal mereka terdapat mesjid di tingkat desa. Keberadaan *kobhung* yang tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah semata merupakan simbol dari ketaatan mereka terhadap Islam sebagai agama yang diyakininya⁶⁷ sekaligus tempat untuk melakukan transformasi nilai budaya Madura antar generasi,⁶⁸ kendati bentuk dan fungsinya semakin lama semakin memudar, karena semakin padatnya jumlah penduduk dan sempitnya lahan yang ditempati.⁶⁹

⁶⁶*Meunasah* di Aceh, Surau di tanah Minang atau langgar di Jawa.

⁶⁷Tentang makna dan fungsi *kobhung* bagi masyarakat Madura, selengkapnya baca Nor Hasan et.al., *Kobhung dan Transformasi Nilai Budaya Masyarakat Madura*, (Pamekasan: X-Press, 2009). Lihat juga RE. Jordaan, "Tentang Rumah Tradisional Madura", dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Madura III; Kumpulan Makalah-makalah Seminar 1979*, (Malang: Proyek Penelitian Madura, 1980), h. 68-70.

⁶⁸Nor Hasan et.al., *Kobhung dan Transformasi Nilai Budaya...*, h. 77. Bandingkan dengan Maulana Surya Kusumah, "Sopan, Hormat dan Islam; Ciri-ciri Orang Madura" dalam Soegianto (Peny.), *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura*, (Jember: Tapal Kuda, 2003), h. 1-29.

⁶⁹Abdurachman, "Perubahan-perubahan Sosial di Madura [Social Changes in Madura]; Sekelumit Uraian dalam Permulaan Zaman Kemerdekaan" dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Madura IV; Kumpulan Makalah Lokakarya Penelitian Sosial Budaya Madura 1980*, (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi, 1980), h. 17-18.

Jauh sebelum bahasa Indonesia ditetapkan sebagai bahasa nasional dan bahasa resmi kenegaraan, orang Madura telah mengenal bahasa Madura sebagai bahasa ibu (*lingua franca*) dan bahasa Arab sebagai bahasa ritus (bahasa dalam beribadah dan mempelajari Islam). Selain itu, bahasa Jawa juga lebih dahulu dikenal oleh kalangan pesantren tradisional sebagai bahasa sasaran untuk menterjemahkan kitab-kitab klasik berbahasa Arab,⁷⁰ karena para pengajarnya mempelajari metodologi model tersebut di pondok-pondok pesantren di pulau Jawa.

Salah satu metodologi pembelajaran yang digunakan di pondok-pondok pesantren tradisional adalah mengkaji dan menghafal materi-materi keislaman melalui media bersyair. Beberapa kitab-kitab untuk santri pemula, seperti *Saffinatun Najâ*, *'Aqîdatul 'Awâm*, *Hidâyatus Shibyân* dan lain sebagainya disusun dengan menggunakan *nadzaman* (Syair Arab), agar lebih mudah dihafal.⁷¹ Tradisi pesantren tersebut berlangsung turun temurun dan terus dilestarikan hingga ke luar ruang lingkup pesantren. Fakta yang tidak dapat ditolak adalah kendati

⁷⁰Selain menggunakan bahasa Jawa, bahasa Melayu juga digunakan sebagai bahasa sasaran untuk menterjemahkan kitab klasik berbahasa Arab. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat; Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999, cet. 3), h. 27, 112-114; Bahkan, van Bruinessen juga menyertakan tabel jumlah karya terjemahan dari kitab klasik berbahasa Arab ke dalam beberapa bahasa lokal lainnya. Lihat Ibid., h. 134.

⁷¹Data selengkapnya tentang format teknis kitab-kitab tersebut, baca Ibid., h. 141.

mayoritas orang Madura memeluk Islam, namun mayoritas di antara mereka lebih hafal *Barzanji* daripada al-Qur'an sebagai kitab suci mereka, karena syair-syair Arab dalam *Barzanji* lebih sering dibaca dalam beberapa acara-acara adat dan hari-hari besar Islam, serta dipandang sebagai bagian dari ibadah.⁷²

Membaca syair Arab bagi masyarakat Madura secara umum telah menjadi bagian dari ekspresi keberislaman mereka. Melalui bahasa yang lebih tua, yakni Melayu dan Jawa, syair Arab diresepsi oleh tradisi masyarakat Madura dan memosisikannya sebagai salah satu penerima karya sastra Arab di wilayah Non-Barat. Orientasi terkuat dari karya sastra Arab saat itu (pada abad ke-13 M) mengarah pada tema-tema Fiqih, Akhlaq dan Tasawwuf. Bahkan, pada abad ke-16 M, manifestasi tematik di atas telah menembus ke dalam kesadaran ilmiah umat Islam, khususnya di dunia pesantren.⁷³

Kenyataan di atas senada dengan apa yang disampaikan al-Attas bahwa ada lima faktor yang menjadi latar belakang masuk dan berkembangnya Islam di Kepulauan Melayu-Indonesia, yakni: a) perdagangan, b) perkawinan antara muslim dan non-muslim, c) kemudahan

dan kepentingan politik sebagai motif memeluk Islam, d) penghargaan nilai ideologi Islam, terutama bagi pemeluknya, dan e) *otoktoni* (situasi yang ada sejak masa purbakala sebagai milik atau sifat budaya suatu masyarakat). Pengaruh sastra Arab terhadap kebudayaan Melayu lebih banyak dipengaruhi faktor kelima, yakni *otoktoni*, dengan masuknya karya sastra Arab bergenre puisi (syair Arab) yang bernuansa sufistik, seperti *Kasidah Burdah*, *Barzanji* dan *Diba'i* ke dalam budaya masyarakat Melayu-Indonesia yang paralel dengan tasawuf Islam.

Keberadaan syair-syair Arab tersebut mendapatkan penerimaan di kalangan masyarakat Melayu-Indonesia, karena tiga faktor penting, antara lain: a) isi kandungan naskah yang bersifat sufistik, b) jati diri kemelayuan identik dengan Islam, sehingga memudahkan proses resepsi,⁷⁴ dan c) tema-tema karya sastra mencakup pandangan hidup, sistem nilai dan estetika Islam.⁷⁵ Ketiga faktor yang sangat mendasar tersebut sedikit banyak tidaklah berbeda dengan budaya masyarakat Madura.

Maka, mengakrabi (baca: membaca) syair Arab dalam keseharian orang Madura, kendati tidak memahami arti dan maknanya secara persis, dipandang sebagai bagian dari keberislaman, termasuk bagi para santri yang tinggal dan bermukim di pondok-

⁷²Kitab karya Ja'far al-Barzinji ini lebih sering dibaca, karena berisi cerita kelahiran nabi dan perjalanan *mi'rajnya* ke langit. Selengkapnya, baca *Ibid.*, h. 168.

⁷³Fadlil Munawwar Manshur M.S., *Perkembangan Sastra Arab dan Teori Sastra Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. ix.

⁷⁴Seperti teks terjemahan *Kasidah Burdah* dalam bahasa Melayu yang diedit oleh Drewes pada tahun 1955.

⁷⁵*Ibid.*, h. 111 & 113.

pondok pesantren tradisional. Karena di dalam syair-syair tersebut mengandung sakralitas tertentu dan terkait dengan cara beragama mereka, sejak masih bermukim di dalam pesantren hingga pulang ke tengah-tengah masyarakat. Karena itu, jika dilihat secara periodik, baik harian, mingguan, tahunan maupun kegiatan ritual insidentil, selalu dibacakan syair-syair Arab yang berhubungan dengan kegiatan tersebut, seperti: Syair Shalawatan sebelum datangnya waktu shalat, setelah Adzan, sebelum dan setelah membaca al-Qur'an; atau syair Abu Nawas pada setiap usai shalat jum'at; atau *Qashidah* Shalawat Haji yang populer pada bulan-bulan pelaksanaan ibadah haji (Syawwal/*Sabal* s/d Shafar/*Sappar*) dan pembacaan *Barzanji* pada hari-hari besar Islam (Maulid Nabi & Isra' Mi'raj). Demikian pula, pada kegiatan insidentil yang terkait periodisasi kehidupan seseorang dari lahir hingga mati seperti: Tasyakkuran Aqiqah (*Némang/Molang Aré*), Tasyakkuran Pernikahan dan Tahlilan untuk mendo'akan yang sudah wafat (1 s/d 7 hari, 40, 100, Haul hingga 1000 hari).

Secara historis, pembacaan syair Arab dalam tradisi ritual keseharian masyarakat Madura berakar dari tradisi pesantren tradisional. Kendati belum pernah diteliti, kecenderungan tersebut dapat dipahami, karena peran sentral kiyai dalam tradisi tersebut. Sunyoto Usman menyebutkan bahwa dalam pemaknaan kultural orang Madura, kiyai setidaknya dipahami dalam tiga hal,

yakni: a) figur pimpinan pondok pesantren, dengan kekuasaan dan wewenang yang bersifat mutlak, b) tokoh masyarakat yang memiliki pengetahuan keagamaan, termasuk memecahkan berbagai persoalannya, dan c) guru mengaji di langgar ataupun masjid, sekaligus imamnya. Maka, berdasarkan sentralitas peran tersebut, ada setidaknya tiga jalur interaksi antara anggota masyarakat dengan kiyainya, di mana terdapat kemungkinan berkembangnya tradisi pembacaan syair Arab dimaksud, yaitu: a) kunjungan ke kediaman kiyai untuk berbagai maksud dan tujuan, b) kebiasaan anggota masyarakat yang mengundang kiyai dalam berbagai kegiatan, seperti acara keluarga (pernikahan) dan acara lainnya, c) kebiasaan kiyai menghadiri (diundang) dalam pengajian umum dan hari-hari besar keagamaan.⁷⁶

Resepsi Syair Arab Masyarakat Pesantren di Madura Timur

Syair Arab telah menjadi salah satu identitas sejati pondok pesantren pada saat ia dipelajari oleh para santri melalui media kitab klasik (*al-Kutub al-Qadîmah*), atau yang lazim dikenal dengan istilah kitab kuning. Kitab-kitab yang rata-rata ditulis oleh para ulama pada abad pertengahan tersebut menjadi bagian jati diri pondok pesantren tradisional, sehingga ukuran kepandaian dan kamahiran seorang santri dilihat dari kemampuannya

⁷⁶Sunyoto Usman, "Citra Status Sosial Kiyai...", h. 235-238.

membaca dan mensyarah (menjelaskan) isi kandungan kitab-kitab tersebut.⁷⁷

Kitab-kitab klasik diajarkan sebagai manifestasi dari tujuan utama pesantren, yakni mendidik calon ulama yang memahami ajaran Islam, khususnya Islam tradisional. Karenanya, kitab klasik menjadi sebuah keniscayaan yang harus diajarkan. Jika tidak, maka orisinalitas kepesantrenannya menjadi kabur dan lebih tepat disebut dengan istilah *perguruan* atau *madrasah* dengan sistem pondok atau asrama.⁷⁸

Sebenarnya, penyebutan kitab klasik sebagai kitab kuning merupakan ungkapan negatif dan tidaklah jelas asal usulnya. Disebut negatif, karena mengesankan bahwa dunia pesantren tidaklah mengenal buku-buku lain di luar kitab kuning serta unsur keklasikannya yang dianggap identik dengan keterbelakangan dan kejumudan. Sedangkan ketidakjelasan asal usul berdasar pada ketidakjelasan pembatasan kitab-kitab tersebut, karena keragaman ukuran. Ada yang menggunakan ukuran tahun karangan, madzhab teologi, penyebutan *mu'tabarah* atau *ghayr mu'tabarah* dan lain sebagainya. Selain itu, kitab-kitab

klasik ini pada umumnya dicetak dengan memakai huruf-huruf Arab serta menggunakan bahasa Arab, Melayu, Jawa, Sunda, Madura dan lain sebagainya. Abjad yang tercetak tidak menggunakan tanda baca (*harakat/syaka*), sehingga karenanya, ia juga disebut kitab gundul. Namun, karena perkembangan dunia percetakan, sudah banyak yang tidak lagi dicetak dalam kertas berwarna kuning, sehingga untuk membedakannya dengan karangan-karangan baru tidak dapat dilihat dari penampilan fisik dan tulisannya, melainkan dari isi, sistematika, metodologi, bahasan dan pengarangnya.⁷⁹

Secara historis, pembelajaran kitab klasik (atau yang lebih dikenal dengan istilah pengajian kitab tradisional) di pesantren diselenggarakan secara individual dan dimulai dari ilmu-ilmu bahasa Arab, yang dalam istilah pesantren disebut ilmu alat. Setelah itu, barulah mereka mempelajari kitab-kitab dalam disiplin ilmu keislaman yang lain, seperti fiqh, tauhid dan akhlaq. Orientasi bentuk dalam pembelajaran ilmu-ilmu tersebut pada awalnya dipentingkan, karena kitab yang dipelajari berbentuk sajak (syair), di mana santri harus mampu membaca dan menghafalnya tanpa salah, serta

⁷⁷Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren*, h. 18; Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia; Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, cet. ii), h. 144.

⁷⁸Kendati kriteria ini dapat diperdebatkan, namun beberapa peneliti pesantren telah menyatakan hal ini, seperti Noer (1982), Prasodjo (1974) dan Sunyoto (1990). Selengkapnya, lihat Imron Arifin, *Kepemimpinan Kyai; Kasus Pondok Pesantren Tebu Ireng*, (Malang: Kalimasahada Press, 1993), h. 8.

⁷⁹Tentang hal ini, Imron Arifin mengutip tulisan Yafie (1989) dan Zuhri (1987). Lihat Imron Arifin, *Kepemimpinan Kyai; Kasus Pondok Pesantren Tebu Ireng*, (Malang: Kalimasahada Press, 1993), h. 8-10.

menjelaskannya kepada guru mereka secara harfiah.⁸⁰

Struktur pembelajaran pada pesantren tradisional mengandung karakteristik pelajaran yang berulang-ulang pada masing-masing tingkatan, sehingga seringkali tidak terlihat ketuntasannya dan memakan waktu yang lama (hingga bertahun-tahun), kendati menggunakan buku teks berbeda-beda. Dimulai dari “kitab kecil” (*mabsûthât*) yang berisi teks ringkas dan sederhana, pembelajarannya memakan waktu yang relatif lama untuk mencapai tingkat “kitab sedang” (*mutawassithât*). Penggunaan kurikulum yang sedemikian lentur tersebut berbanding lurus dengan cara penyampaian pelajaran dan penggunaan materi ajar yang telah dikuasai para santri. Strategi mirip “kuliah terbuka” digunakan kiyai dengan membaca, menterjemahkan dan menjelaskan persoalan-persoalan yang ada di dalam teks. Kemudian, santri membaca ulang teks tersebut, baik di hadapan sang kiyai, di pondoknya, maupun di dalam pengajian ulang sesama teman pengajiannya. Pengajian ulang ini dikenal dengan berbagai macam sebutan, antara lain: *musyawarah*, *takrar*, *mudârasah*, *jam’iyyah* dan sebagainya.⁸¹

Senada dengan pandangan di atas, pendidikan pesantren juga tidak

hanya berorientasi kepada isi (*content oriented*), namun juga pada orientasi kompetensi (*competence oriented*), karena obsesi para santri dan kiyai adalah mempelajari ilmu yang bermanfaat bagi negara, bangsa dan agama mereka.⁸² Selain itu, metodologi pembelajarannya pun berpusat pada santri (*pupil centered*) dan bukannya pada guru (*teacher centered*), seperti *sorogan*,⁸³ *wetonan/bandongan*,⁸⁴ *halaqah*, santri musafir, belajar tuntas, *musyawarah/bahtsul masâil*,⁸⁵ hafalan (*muhâfadhah*), demonstrasi (praktek ibadah) dan lain sebagainya.⁸⁶

Gus Dur juga menegaskan bahwa Ilmu “Alat”, Tasawwuf dan Fiqh menjadi salah satu unsur pembentuk tata nilai universal yang disepakati bersama antar pesantren. Pertemuan antar pengasuh pesantren, baik yang bersifat formil (seperti pembahasan masalah hukum-hukum agama) maupun informil (seperti *silaturahmi* dan

⁸²Mohammad Tidjani Djauhari, *Masa Depan Pesantren...*, h. 82.

⁸³Metode belajar di mana santri menghadap guru satu persatu dengan membawa kitab yang akan dipelajarinya.

⁸⁴Metode belajar di mana santri duduk di sekeliling kiyai dalam mengikuti pelajaran yang disampaikan.

⁸⁵Metode belajar dengan mendiskusikan materi pelajaran yang akan atau sudah dipelajari untuk memahami dan memperdalam materi tersebut. Lihat Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren*, h. 10-11.

⁸⁶Mohammad Tidjani Djauhari, *Masa Depan Pesantren...*, h. 83. Bandingkan dengan Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam DEPAG RI, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah...*, h. 38-48; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1996, cet. vi), h. 50.

⁸⁰Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1994, cet. II), h. 12-13 & 170-171.

⁸¹Abdurrahman Wahid, “Pesantren sebagai Sub Kultur”, h. 41.

upacara-upacara ritual keagamaan semisal *haul* wafatnya ulama besar di masa lampau) serta penggunaan literatur keagamaan yang diakui bersama (*al-Kutub al-Mu'tabarah*) di lingkungan pesantren menjadi pemersatu mobilitas horizontal dan vertikal para santri.⁸⁷

Secara eksplisit, Nurcholis Majid pernah membuat pemetaan terhadap berbagai disiplin ilmu keislaman yang diajarkan di pesantren pada umumnya dan menjadi sisi keunggulan tipologis yang membedakannya dengan pesantren lain, seperti a) Nahwu-Sharaf,⁸⁸ b) Fiqh, c) 'Aqâid,⁸⁹ d) Tasawwuf, e) Tafsir,⁹⁰ f) Hadits, g) Bahasa Arab dan h) Fundamentalisme.⁹¹ Secara umum, istilah kurikulum memang tidak dikenal dalam proses pembelajaran di dunia pesantren, karena semua disiplin ilmu terintegrasi dalam praktek pengajaran, bimbingan rohani dan latihan kecakapan dalam kehidupan sehari-hari. Kiyai dan santri terlibat dalam proses pembelajaran dengan tujuan ibadah *lillâhi ta'âlâ*. Kendati demikian, ilmu-ilmu keislaman

yang diajarkan senantiasa terkait dengan persoalan '*akidah, syarî'ah* dan bahasa Arab, seperti: Al-Qur'ân, termasuk *tajwîd* dan *tafsîmya*; '*Aqâid* dan Ilmu *Kalâm*; *Fiqh* dan *Ushûl Fiqh*; *Hadîts* dan *Mushthalahul Hadîts*; Bahasa Arab dan berbagai Ilmu "Alat"-nya, seperti *Nahwu*, *Sharf*, *Bayân*, *Ma'ânî*, *Badî'* dan '*Arûdl; Târîkh; Mantîq*; dan Tasawwuf. Selain itu, ada juga pesantren yang mengajarkan Ilmu Falak sesuai dengan keahlian kiyainya sebagai tokoh inti dalam setiap pesantren.⁹²

Secara ringkas, berbagai kitab klasik yang diajarkan di pesantren menurut Zamakhsyari Dhofier mencakup delapan jenis disiplin keilmuan, antara lain: a) *Nahwu* (*syntax*) dan *Sharf* (*Morfologi*), b) Fiqh, c) Ushul Fiqh, d) Hadits, e) Tafsir, f) Tauhid, g) Tasawwuf dan Etika, dan h) cabang-cabang yang lain, seperti Tarikh dan Balaghah. Kategorisasi tersebut mencakup teks yang sangat pendek hingga teks yang berjilid-jilid tebalnya, sehingga karena ukuran tersebut, ia digolongkan menjadi tiga kelompok, yakni: 1) Kitab-kitab dasar, 2) Kitab-kitab tingkat menengah dan 3) Kitab-kitab besar. Kitab-kitab tersebut secara umum diajarkan di hampir seluruh pesantren yang ada di pulau Jawa dan Madura.⁹³

⁸⁷Karel A. Steenbrink, *Pesantren*,..., h. 50.

⁸⁸Dengan kitab-kitab seperti *Ajurumîyah*, '*Imrithî*, *Alfiyah* hingga Ibnu 'Aqîl.

⁸⁹Bidang ini mengajarkan kitab-kitab yang sederhana, seperti '*Aqîdatul 'Awâm*, *Bad'ul 'Amal*, *Sanûsiyyah* dan lain sebagainya.

⁹⁰Kitab wajib yang harus dipelajari adalah *Tafsîr Jalâlayn*.

⁹¹Nurcholish Majid, *Bilik-bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina & Dian Rakyat, tt.), h. 8-13. Bahkan, di h. 32, Majid juga menyebutkan nama-nama kitab yang biasa diajarkan di kalangan pesantren berdasarkan pemetaan keilmuan di atas.

⁹²M. Habib Chirzin, "Agama, Ilmu dan Pesantren", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren*..., h. 86.

⁹³Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1996, cet. vi), h. 50-51.

Penelitian Martin van Bruinessen atas 900 karya kitab kuning menyimpulkan beberapa hal berikut:⁹⁴

- Hampir 500 karya, atau lebih dari separuh, karya tersebut ditulis dan diterjemahkan oleh ulama Asia Tenggara.
- Jika dihitung secara terpisah, ada 500 karya yang berbahasa Arab (55 %), 200 karya berbahasa Melayu (22 %), 120 karya berbahasa Jawa (13 %) dan 25 karya berbahasa Madura (2,5 %).
- Karya tersebut kemudian diklasifikasikan ke dalam berbagai kategori, seperti Fiqh (20%), Aqidah (17%), Tata Bahasa (12%), Hadits (8%), Tasawwuf dan Tarekat (7%), Akhlak (6%), Kumpulan Wirid dan Do'a (5%), serta Cerita Nabi, Maulid dan Manaqib (6%).

Sejak abad ke-19 M, pesantren di Madura telah menggunakan terjemahan berbahasa Jawa. Bahasa lokal (Madura) juga digunakan, namun baru pada abad ke-20 M. Abdul Majid Tamim (Pamekasan) telah menterjemahkan lebih dari 10 karya ke dalam bahasa Madura, yang mencakup hampir seluruh cabang ilmu keislaman.⁹⁵ Namun sayang, van Bruinessen tidak menyebutkan apa saja judul kesepuluh kitab yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Madura tersebut, karena keterbatasan ruang lingkup penelitian tersebut dan tidak ada pemilahan antara

kitab model narasi (prosa) dan *nadzam* (syair/puisi).

Sejauh penelusuran singkat penulis melalui studi dokumentasi, berikut beberapa kitab dalam bentuk *nadzam* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Madura (Lihat di bagian lampiran!).

Keempat kitab tersebut termasuk dalam kategori *al-mabsûthât*, atau kitab-kitab kecil/ sederhana dan digunakan pada madrasah diniyah dan pondok pesantren oleh para santri pemula (Kelas Dasar/ Bawah).

Senada dengan penelitian van Bruinessen, ada beberapa kitab dalam bentuk *nadzam* yang diterjemahkan dengan tidak menggunakan bahasa lokal, namun bahasa Indonesia dan Arab, seperti *Alfiyah ibn Malik* (Grammatika), *'Iddah al-Farîd* (Farâid), *Nadzm 'Imrîthî* (Grammatika), *Nadzm al-Maqshûd* (Grammatika), *al-Kharîdah al-Bâhiyah* (Tawhid) dan lain sebagainya. Penggunaan kitab-kitab tersebut pada pondok pesantren di Madura lebih karena faktor hubungan yang erat antara pesantren "induk" dan pesantren "anak", sebagaimana cara pandang yang digunakan oleh M. Dawam Rahardjo (1995), dalam meneliti hubungan antara satu pesantren dengan pesantren yang lain.

Penggunaan kitab-kitab klasik model *nadzam* tersebut mencirikan tujuan pembelajaran sebagai berikut: a) Agar para santri mudah menghafal dan mencerna maksudnya, b) memudahkan penerjemahannya (resepsi intertekstual)

⁹⁴Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat ...*, 134-135.

⁹⁵Ibid., h. 144-145.

ke dalam bahasa sasaran, c) menjadikannya sebagai kebanggaan dan “mantra” yang disakralkan, sebagaimana bagi santri yang mampu menghafal *Alfiyah* secara *sungsang*. Siapa yang mampu melakukannya, maka ia akan mendapatkan status sosial yang lebih tinggi dan lebih baik dibandingkan dengan mereka yang tidak mampu melakukannya.

Penggunaan bahasa Madura sebagai bahasa sasaran penerjemahan juga bertujuan untuk melestarikan eksistensi bahasa lokal, kendati kemudian gaya bahasa yang digunakan untuk menerjemah tidak mengikuti *genre* teks bahasa sumber, yakni berbentuk syair. Artinya, tidak ada keterkaitan antara gaya penerjemahan dengan *genre* teks dalam bahasa sumber. Penelitian yang penulis lakukan atas kitab *Nadzm Safinah al-Najâ al-Musammâ bi Tanwîr al-Hijâ*, menunjukkan bahwa bahasa sasaran yang digunakan adalah bahasa Madura dengan tingkatan tinggi (*enggi buntan/kromo inggil* B. Jawa) dengan pola penerjemahan yang ketat berpedoman pada bahasa sumber (bahasa Arab),⁹⁶ sebagaimana yang juga terjadi pada penerjemahan teks-teks Arab klasik ke dalam bahasa Jawa. Penggunaan bahasa tingkatan tinggi tersebut pada gilirannya merupakan bentuk pembelajaran dan pengayaan bahasa Madura bagi para santri dalam bertutur sehari-hari dan

menggunakannya sebagai pengantar dakwah bagi masyarakat tradisional di satu sisi. Namun di sisi lain, model penerjemahan yang demikian secara otomatis mensubordinasi tata grammatikal bahasa sasaran dan pada beberapa kasus, ditemukan penggunaan bahasa yang tidak lazim,⁹⁷ kosa kata bahasa sasaran yang tidak lengkap dan bahasa yang bertele-tele.⁹⁸ Akibatnya, jika suatu saat, hasil terjemahan diterbitkan secara terpisah dari teks bahasa sumber, maka akan sangat sulit dalam memahaminya.

Penutup

Kedudukan syair Arab bagi masyarakat pesantren di kawasan Madura bagian Timur adalah sebagai bagian dari ibadah, karena penjiwaan para santri terhadap kitab-kitab kuning bergenre *nadzm* tersebut dengan cara berupaya menghafal dan memahaminya, menterjemahkannya ke dalam bahasa lokal dan menjadikannya sebagai kebanggaan sekaligus “mantra”. Berdasarkan hal tersebut, resepsi mereka sebagai masyarakat yang berbudaya non-Arab merupakan resepsi intertekstual dengan terbitnya berbagai karya berbahasa Madura yang juga

⁹⁷Mis. *Maka ta' kenneng buntan* (mestinya *maka kodu*) atau *settong ban duwa' polo* (mestinya *salekor*).

⁹⁸Umar Bukhory, *Dawr al-Nahw al-'Arabi fî al-Tarjamah min al-'Arabiyyah ilâ al-Lughah al-Mâdûriyyah (Dirâsah Tahliliyyah Nahwiyyah fî Kitâb Safinah al-Najâ wa Nadhm Safinah al-Najâh)*, Skripsi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999, h. 53-55.

⁹⁶Menggunakan pola *dining-paneka* dalam penerjemahan *mubtada'-khabar*.

RESEPSI PONDOK PESANTREN DI MADURA TERHADAP KITAB BERGENRE NADZAM

Umar Bukhory

dipelajari secara bersamaan dengan teks aslinya.

Penelitian ini belum menyentuh pada strategi pembelajaran yang digunakan oleh para pengajar kitab-kitab tersebut kepada para santri. Dalam proses pembelajaran, tentu ada resepsi lisan terhadap karya-karya tersebut berupa tambahan keterangan dan penjelasan dari pengajar atas *content* (isi) kitab yang dipelajari dalam konteks studi Islam. Obyek ini menurut Arkoun merupakan bagian dari Islamologi Terapan yang terlupakan dari pikiran para Islamolog, karena termasuk ke dalam bagian dari kehidupan tak tertulis dan tidak terungkap pada bangsa yang memiliki tradisi tulisan.⁹⁹ Maka, mengangkatnya sebagai obyek studi berarti melakukan revitalisasi historis atas kekayaan khazanah Islam tradisional yang berkembang di Indonesia.

Daftar Bacaan Sementara

A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra; Pengantar Teori Sastra*, (Jakarta: Pustaka Jaya & Girimukti Pasaka, 1988, cet. ii).

al-Faruqi, Ismail Raji & Louis Lamya', *Atlas Budaya Islam; Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, Ilyas Hasan (terj.), (Bandung: Mizan, 1998).

Arifin, Imron., *Kepemimpinan Kyai; Kasus Pondok Pesantren Tebu Ireng*, (Malang: Kalimasahada Press, 1993).

Azra, Azyumardi., *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002, cet. iv).

Bouvier, Hélène., *Lèbur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, (Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2002).

Daulay, Haidar Putra., *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).

....., *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2009, cet. ii).

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI., *Madura III; Kumpulan Makalah-makalah Seminar 1979*, (Malang: Proyek Penelitian Madura, 1980).

....., *Madura IV; Kumpulan Makalah Lokakarya Penelitian Sosial Budaya Madura 1980*, (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi, 1980).

....., *Madura V; Kumpulan Makalah Lokakarya Penelitian Sosial Budaya Madura*, (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi, 1980).

Dhofier, Zamakhsyari., *Tradisi Pesantren; Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009).

....., *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1996, cet. vi).

⁹⁹Mohammad Arkoun, *Târîkhiyyah al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*, Hâsyim Shâlih (terj.), (Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1986), h. 52-53; Lihat juga Mohammad Nasir Tamara, "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", *Jurnal UQ* 3 Vol. I, 1989, h. 47.

RESEPSI PONDOK PESANTREN DI MADURA
TERHADAP KITAB BERGENRE NADZAM

Umar Bukhory

- Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam DEPAG RI., *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah; Pertumbuhan dan Perkembangannya*, (Jakarta: DEPAG RI, 2003).
- Djamas, Nurhayati., *Dinamika Pendidikan Islam di Indonesia Pascakemerdekaan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), halaman kover belakang.
- Djauhari, Mohammad Tidjani., *Masa Depan Pesantren; Agenda yang Belum terselesaikan*, (Jakarta: Taj Publishing, 2008).
- Eagleton, Terry., *Teori Sastra; Sebuah Pengantar Komprehensif (Edisi Terbaru)*, Harfiah Widyawati & Evi Setyarini (terj.), (Yogyakarta & Bandung: Jalasutra, 2007, cet. ii).
- Endraswara, Suwardi., *Metodologi Penelitian Sastra; Epistemologi, Model, Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Pustaka Widyatama, 2004, cet. ii).
- Hamid, Ismail., *Kesusastraan Indonesia Lama Bercorak Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1989).
- Hasan, Nor, et.al., *Kobhung dan Transformasi Nilai Budaya Masyarakat Madura*, (Pamekasan: X-Press, 2009).
- Hasbullah., *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia; Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, cet. ii).
- Hutomo, Suripan Sadi., "Wajah Kesusastraan Madura I-II", *Majalah BASIS*, Ed. Mei 1991 XL No. 5.
- Imron, D. Zawawi., "Sastra Madura: Yang Hilang Belum Berganti", dalam Huub de Jonge (Ed.), *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi; Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*, (Jakarta: Rajawali Press, 1989).
- Jauhari, Mohammad Tidjani., *Membangun Madura*, (Jakarta: Taj Publishing, 2008).
- Junus, Umar., *Resepsi Sastra; Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Gramedia, 1985).
-, *Sosiologi Sastra; Persoalan Teori dan Metode*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1986).
- Kosim, Mohammad, et.al., *Pondok Pesantren di Pamekasan (Pertumbuhan dan Perkembangan)*, (Pamekasan: P3M STAIN Pamekasan, 2002).
- Majid, Nurcholish., *Bilik-bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina & Dian Rakyat, tt.)
- Manshur, Fadlil Munawwar., *Perkembangan Sastra Arab dan Teori Sastra Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).
- Rahman, Jamal D., "Islam, Madura dan Kesenian; Pengalaman dan Kesan Pribadi" (Makalah dipresentasikan pada Kongres Kebudayaan Madura di Sumenep, 9-11 Maret 2007).
- Ratna, Nyoman Kutha., *Sastra dan Cultural Studies; Representasi Fiksi dan Fakta*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, cet. ii).
-, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra; dari*

RESEPSI PONDOK PESANTREN DI MADURA
TERHADAP KITAB BERGENRE NADZAM

Umar Bukhory

- Strukturalisme hingga Post-Strukturalisme, Perspektif Wacana Naratif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).
- Rifai, Mien A., *Lintasan Sejarah Madura*, (Surabaya: Yayasan Lebbur Legga, 1993)..
-, *Manusia Madura; Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2007).
- Sadik, A. Sulayman, "Kearifan Lokal dalam Sastra Madura dan Aplikasinya Dalam Kehidupan Sehari-hari", Jurnal OKARA, vol. I, Tahun 6, Mei 2011.
- Sangidu, *Penelitian Sastra: Pendekatan, Teori, Metode, Teknik dan Kiat*, (Yogyakarta: Seksi Penerbitan Sastra Asia Barat FIB UGM, 2007, cet. iii).
- Selden, Raman, *Panduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996, cet. iv).
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik; "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung : Mizan, 2001)
- Soegianto (Peny.), *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura*, (Jember: Tapal Kuda, 2003).
- Steenbrink, Karel A., *Pesantren, Madrasah, Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1994, cet. II).
- Suroso et.al., *Kritik Sastra; Teori, Metodologi dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Elamtera Publishing, 2009).
- Syamsuddin, Muh., "Seksualitas dalam Kehidupan Kaum Blater", Jurnal Penelitian Agama, Vol. xvi, No. 3, September-Desember 2007.
- Tamara, Mohammad Nasir., "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", Jurnal UQ 3 Vol. I, 1989.
- Tim Penyusun, KH. Imam Zarkasyi; *Dari Gontor Merintis Pesantren Modern*, (Ponorogo: Gontor Press, 1996).
- van Bruinessen, Martin, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999, cet. iii).
- van Luxemburg, Jan, et.al., *Pengantar Ilmu Sastra*, Dick Hartoko (terj.), (Jakarta: Gramedia, 1992, cet. iv).
- Wahid, Abdurrahman, "Pesantren sebagai Sub Kultur" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974).
- Wellek, Rene, dan Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, Melani Budianta (terj.), (Jakarta: Gramedia, 1995, cet. iv).
- Wiryoprawiro, Zein M., *Arsitektur Tradisional Madura Sumenep Dengan Pendekatan Historis-Deskriptif*, (Surabaya: Lab. Arsitektur Tradisional FTSP ITS, 1986).
- Referensi Bahasa Asing**
- 'Abd. Al-Tawwâb, Ramadlân., *Fushûl fî Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1999, cet. vi)
- Abû 'Alî, Muhammad Tawfîq., *al-Amtsâl al-'Arabiyyah wa al-'Ashr al-*

RESEPSI PONDOK PESANTREN DI MADURA
TERHADAP KITAB BERGENRE NADZAM

Umar Bukhory

- Jâhilî; Dirâsah Tahlîliyyah*, (Beirut: Dâr al-Nafâis, 1988).
- Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, Catherine Cobham (English Trans.), (London: Saqi Book, 1990).
- Arkoun, Mohammad., *Târîkhiyyah al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*, Hâsyim Shâlih (terj.), (Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1986).
- al-Fâkhûrî, Hannâ., *al-Jâmi' fî Târîkh al-Adab al-'Arabî; al-Adab al-Qadîm*, (Beirut: Dâr al-Jayl, 1986).
- al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid., *Naqd al-'Aql al-'Arabî (1); Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989, cet. iv).
- al-Musawi, Muhsin J., *Arabic Poetry; Trajectories of Modernity and Tradition*, (New York: Routledge, 2006).
- al-Râfi'î, Mushthafâ Shâdiq., *Târîkh Âdâb al-'Arab; al-Juz al-Tsâlits*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1974).
- Beeston AFL., et.al. (Eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature; Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, (New York: Cambridge University Press, 1983).
- Bint al-Syâthî, 'Aisyah 'Abdurrahmân., *al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân wa Masâil Ibn al-Azraq; Dirâsah Qur'âniyyah Lughawiyyah wa Bayâniyyah*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1984, cet. ii).
- Bû'alîbah, Muhammad Walad., *al-Naqd al-Gharbî wa al-Naqd al-'Arabî*, (Kairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Tsaqâfah, 2002).
- Bukhory, Umar., *Dawr al-Nahw al-'Arabî fî al-Tarjamah min al-'Arabiyyah ilâ al-Lughah al-Mâdûriyyah (Dirâsah Tahlîliyyah Nahwiyyah fî Kitâb Safînah al-Najâ wa Nadhm Safînah al-Najâh)*, Skripsi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.
- Dlayf, Syawqî., *Târîkh al-Adab al-'Arabî I; al-'Ashr al-Jâhilî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960, cet. xxii).
- Hardwick, Lorna., and Christopher Stray (Eds.), *A Companion to the Classical Reception*, (Malden, Oxford & Victoria: Blackwell Publishing, 2008).
- Hogan, Patrick Colm., *Philosophical Approaches to the Study of Literature*, (USA: University Press of Florida, 2000).
- Holt, P.M., et.al. (Eds.), *The Cambridge History of Islam; Vol. 2B, Islamic Society and Civilization*, (London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977).
- Holub, Robert C., *Nadhariyyah al-Istiqbâl; Muqaddimah Naqdiyyah*, Ra'd 'Abdul Jalîl Jawâd (terj.), (Suriah: Dâr al-Hiwâr li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992).
- Husayn, Thâhâ., *Fî al-Syi'r al-Jâhilî*, (Tûnis: Dâr al-Ma'ârif li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1926).
- Kuiper, Kathleen., (Ed.), *Islamic Art, Literature and Culture*, (New York: Brittanica Educational Publishing & Rosen Educational Services, 2010).
- Mahmûd, 'Abd al-Hamîd., et.al., *al-Adab al-'Arabî Bayn al-Jâhiliyyah wal Islâm*, (Kairo: al-Mathba'ah al-Muniriyyah, 1955).
- Wâfi, 'Ali 'Abdul Wâhid., *Fiqh al-Lughah*, (Mesir: Nahdlah Misr, 2004, cet. iii).

RESEPSI PONDOK PESANTREN DI MADURA
TERHADAP KITAB BERGENRE NADZAM

Umar Bukhory

Za'bî, Ahmad., *Al-Tanâshsh; Nadhariyyan wa Tathbîqiyyan, Muqaddimah Nadhariyyah Ma'a Dirâsah Tathbîqiyyah li al-Tanâshsh fî Riwayah "Ru'yâ" li Hâsyim Gharâyibah wa Qashîdah "Râyah al-Qalb" Li Ibrâhîm Nashrullâh*, ('Ammân: Muassasah Amûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 2000).

Zayyât, Ahmad Hasan., *Târîkh al-Adab al-'Arabî li al-Madâris al-Tsânawiyyah wal 'Aliyah*, (Kairo: Dâr Nahdlah Mishr, t.t.).

Referensi dari Internet

http://berita-annuqayah.blogspot.com/2008/10/profil-annuqayah_14.html yang diunduh tgl. 18 September 2011.

http://id.wikipedia.org/wiki/Pondok_Pesantren_An-Nuqayah yang diunduh tgl. 18 September 2011.

www.alkhoirot.net yang diunduh tgl. 18 September 2011.

<http://pendis.depag.go.id/file/dokumen/bukusaku.pdf> diunduh tanggal 5 Mei 2010.

Lampiran 1

No.	Judul Kitab	Penulis	Penerjemah	Penerbit
1.	'Aqîdatul 'Awâm (Tawhid)	Ahmad al-Marzûqî	Murid Madrasah Fatayat al-Nahdliyyah Pamekasan	Maktabah al-Syaikh Sâlim bin Sa'd Nabhân Surabaya
2	Nadzm Safînah al-Najâ al-Musammâ bi Tanwîr al-Hijâ (Fiqh)	Syaikh Ahmad bin Shiddîq dan KH. Moh. Khalil ibn Abd. Lathîf	Abd. Majid Tamîm	Maktabah 'Awâdl 'Abdullâh al-Tamîmî Surabaya
3	Hidâyah al-Shibyân (Tajwid)	Syaikh Sâ'id bin Sa'd Nabhân	Nûr Munîr Ismâ'il	Maktabah Muhammad bin Muhammad Nabhân Surabaya
4	Tuhfatul Athfâl (Tajwid)	Sulaymân al-Jamzûrî	Abd. Majid Tamîm	Maktabah al-Syaikh Sâlim bin Sa'd Nabhân Surabaya